

GIOVANNI GENTILE

**L'ESPERIENZA PURA
E
LA REALTÀ STORICA**

**Prolusione al corso di Filosofia teoretica
tenuta nella R. Università di Pisa il 14 Novembre 1914**



LIBRERIA DELLA VOCE — FIRENZE, 1915.

AI MIEI SCOLARI
DELLA UNIVERSITÀ DI PALERMO

Signori,

Torno, per la benignità degl' illustri Colleghi di questa Facoltà di filosofia e lettere, in questa gloriosa università dopo quasi vent'anni che n'ero partito: vent'anni, che sono stati tutta la mia giovinezza, spesa nella scuola e negli studi a mantener viva la fiaccola che anch'io avevo potuto accendere qui al fuoco alimentato dalla dottrina, dalla fede, dall'amore di grandi maestri. Vent'anni, in cui posso dire che mai il mio pensiero e il mio animo si son dipartiti da questo sacro luogo della mia rinascita spirituale, da questa seconda patria, amata costantemente con filiale gratitudine, vagheggiata e desiderata con nostalgia incessante: questa dolce patria tra la Sapienza e la Scuola Normale Superiore: la scuola, che, pur nella modestia delle sue apparenze, è stata nell'ultimo mezzo secolo l'istituto più benemerito dell'alta cultura italiana, sempre benedetto da quanti avemmo la fortuna di vivervi dentro i nostri anni di alunnato.

Torno, dunque, come si torna dopo molti anni di assenza nella propria terra natale, col desiderio di rivedere gli antichi volti e i luoghi usati rimasti presenti all'amorosa fantasia, con la speranza di tornare indietro anche con gli anni a riassaporare la gioia d'una volta nelle care consuetudini dei maggiori, sotto il cui sguardo benevolo si crebbe fanciulli. Si

torna, ahimè! con una ridente speranza, ma ci aspetta un'amara delusione. Noi non siamo più quelli di una volta, e tutto ci pare mutato: ma, sopra tutto, dei cari vecchi, nelle cui braccia si sperava ritrovare l'antico calore, qualcuno è scomparso. È scomparso ora Alessandro d'Ancona, mentre ancora non si disperava ch'ei potesse con la sua forte fibra aver ragione del male e tornare a' suoi dotti studi vibranti di passione indagatrice, a raccogliere e rinnovare i suoi antichi scritti, che furono i nostri primi modelli, a comporre gli altri, che aveva annunziati, già preparati il grande lavoratore, che ci fu sempre vivente immagine dello spirito in cui il passato è presente: il venerato maestro, che col suo acuto senso dei particolari e del positivo instillò anche a noi, che volgevamo alla speculazione, un fortissimo bisogno di realtà effettuale e di concretezza, che non è stato uno degli elementi secondari della nostra educazione filosofica.

Spariva pur ieri, d'improvviso, un altro dei maestri più insigni che qui m'abbia avuti. Pareva egli in tutto il vigore delle sue forze, e pronto a una nuova e più feconda espansione della sua attività, il nostro Crivellucci, il sapiente iniziatore dei giovani agli studi storici; al quale tanti dobbiamo l'amore alle esplorazioni degli archivi e alla critica dei documenti e lo scrupolo scientifico nella interpretazione delle memorie del passato; il maestro, cui per più di venti anni, malgrado difficoltà e sacrifici personali che pochi conoscono, non venne mai meno la costanza nel volere aperta agli scolari quella nobile palestra de' suoi *Studi storici*, dove tutti facemmo le nostre prime armi. Noi porteremo sempre impressa nel cuore la sua austera e buona immagine, tutta forza e tutta dolcezza.

E prima del Crivellucci e del D'Ancona era morto quest'anno Donato Jaja; e io vengo a prenderne il posto: Era egli per me tanta parte di Pisa e di questa scuola; egli aveva destato nella mia mente i germi di vita speculativa che c'erano; egli m'aveva riscaldato del suo grande affetto e inanimato a osare, a tentare la via, per cui mi son messo; egli mi procurò il cibo di cui mi son nutrito e mi nutro; egli mi comunicò l'amore ond'era infiammato l'animo suo; egli fu veramente il mio secondo padre spirituale, che anche da lontano mi seguì sempre con vigile occhio, e il suo sguardo io sentii sempre sopra di me, confortatore e ammonitore.

Il figlio, già lungamente lontano, ripassa trepidante la soglia della casa paterna: la casa è vuota. È vuota: ma, vinta la prima commozione da tutti gli oggetti sparsi e dalle stesse pareti, vediamo risorgere lo spirito che è sopravvissuto; e ci par di rivedere l'amato aspetto, e di sentire ancora fisso sopra di noi quello sguardo, che ci mirò con particolare espressione questa o quella volta, in un punto o in un altro di casa nostra. Quel passato che è rimasto sempre nel nostro cuore, oggetto del nostro culto e del nostro desiderio, a poco a poco, si restaura tutto e riacquista quel valore che ha sempre avuto e che non potrà mai perdere, perchè è cosa eterna nello spirito in cui vive. E Donato Jaja, la cui immagine paterna mi viene incontro oggi e mi accompagna alla cattedra, che fu sua, non è per me, non è per voi, Colleghi onorandi, che foste fino all'ultimo testimoni del suo zelo per questa scuola, non è per voi, o Giovani, che udiste fino alla vigilia della sua morte la sua voce, un trapassato: egli è vivo in noi tutti,

quale lo conoscemmo e lo amammo. Io non mi sostituisco; io continuo. Continuerò, memore sempre degli alti insegnamenti non pur di scienza, ma di coscienza, che da questa cattedra furono sempre dati da un maestro, che fu un apostolo: tanta era la fede nella verità che insegnava, tanto il candore insieme e l'ardore del sentimento che infondeva nella sua parola, così alta la mira cui guardò sempre, spregiando o ignorando nel suo animo buono tutto che di basso gli si volgesse d'attorno. Questo suo dispregio del mondo, questo suo spirituale raccoglimento tra pochi eletti scolari, nello studio d'un problema, dalla cui intelligenza profonda si era in generale allontanata la cultura contemporanea, fu causa che agli occhi dei più egli apparisse nella scienza un oltrepassato; e certo egli non si compiaceva di tener dietro al corso di quegli studi, da cui non si riprometteva nessun profitto sostanziale. Sapeva del giudizio cui era fatta segno; ma non se ne turbava, nè per sé, nè per la scienza che gli stava a cuore ed era il suo più vivo interesse: che fu uno degli indizi più cospicui della sua tempra schiettamente filosofica. Poichè è noto che tutti i veri filosofi sono stati sempre contenti a quel silenzio è a quella solitudine che son proprii delle vette eccelse: ed è ragione, perchè la verità, per chi sia al cospetto di lei, è un valore assoluto, che non può accattare d'altronde pregio di sorta. Egli sapeva che la sua verità prima o poi sarebbe stata principio di grande rinnovamento nella scienza e nella vita: e in questa certezza aveva il premio abbondante a tutte le sue fatiche; questa certezza bastava a smorzare in lui ogni impazienza

pel sollecito trionfo della sua filosofia. La quale, lungi dal rappresentare, in Italia e fuori d'Italia, una forma ormai antiquata nel progresso degli studi, si trovava ad essere, così raccolta e chiusa in se medesima e quasi schiva di contatti con la maggior parte delle discussioni del tempo, il segno più alto a cui si fosse tuttavia sollevato il pensiero speculativo: il centro vitale della più recente filosofia.

Donato Jaja fu detto, e fu un hegeliano. Ma non occorre dire che queste estrinseche designazioni servono appena a indicare la linea di svolgimento della dottrina di un pensatore, ma non possono in nessun modo determinarne il contenuto e il significato. Quale più ortodosso hegeliano del nostro Augusto Vera? E la sua dottrina è profondamente diversa per teorie fondamentali e generale intonazione da quella di Hegel: tant'è che la pura e semplice ripetizione d'un pensiero non è possibile. Il Jaja poi fu un hegeliano dell'indirizzo critico di Bertrando Spaventa, che iniziò energicamente la revisione, anzi la crisi interna della originaria dottrina di Hegel. La quale era travagliata, nelle opere stesse de' più fidi seguaci da formidabili difficoltà, derivanti da residui della metafisica anteriore, non vinti per anco e digesti nella nuova intuizione. Intuizione rigorosamente immanentistica nel suo principio, ma arrestata e impedita nel suo logico processo da vecchi elementi dualistici, di cui il filosofo di Stoccarda non credè di fare a meno, ma che non gli riuscì di fondere nel proprio sistema; onde il suo idealismo, che doveva essere, per i suoi motivi storici e ideali, la più radicale negazione del-

l'idealismo platonico, tornò ad essere, in conclusione, un realismo astratto, che ha punti essenziali di somiglianza con l'antico.

Giacchè il carattere storico fondamentale dell'idealismo platonico, che permane attraverso la stessa metafisica aristotelica e la neoplatonica e la scolastica e l'intellettualismo cartesiano, fino, si può dire, al Kant, è questo: che l'idea l'universale, l'eterno, l'assoluto, non è lo spirito, ma l'oggetto e il presupposto dello spirito: oggetto perciò, con cui lo spirito non può immedesimarsi senza annullarsi in quanto spirito e farsi il semplice presupposto di un'ulteriore posizione spirituale, rispetto alla quale diventi una realtà conoscibile. Un'idea, così concepita, è una realtà realizzata, già per definizione: una realtà che è quel che è, quel che si dice "natura"; e il concetto più coerente d'una tale realtà è lo spinozismo, la più coraggiosa negazione che, movendo dalla filosofia platonica, si sia mai fatta di tutti i valori spirituali: la soppressione più logica d'ogni libertà e finalità. Si chiami, per altro, "natura", o si chiami "spirito", come fu per molti secoli chiamata, cotesta realtà non ha niente di spirituale nella sua essenza, appunto perchè essa è il presupposto dello spirito, la cui vita non sarebbe concepibile senza ciò che ne è la condizione, e però un antecedente. Questo idealismo condusse allo scetticismo di David Hume, ossia alla propria negazione. Per l'idealismo moderno, invece, che nasce col Kant, l'idea, l'eterno, l'assoluto, è lo stesso spirito nella sua attività pura e originaria. Ma il primo filosofo, che abbia coscienza del profondo rivolgimento speculativo implicito nel principio kantiano, è appunto l'Hegel, che è il primo filosofo che abbia

negato una realtà che non sia pensiero. E dico il primo, perchè la rappresentazione con cui il Berkeley aveva identificato l'essere della cosa percepita, non ha niente che vedere col pensiero di Hegel. La stessa rappresentazione berkeleiana rispetto al pensiero kantiano o hegeliano, che è attività pensante in atto, è una cosa presupposta dal pensiero. Con l'Hegel comincia perciò il nuovo idealismo, che non è più, e non potrà più essere naturalismo, ma è una cosa stessa con lo spiritualismo.

Hegel bensì non conduce a termine la sua rivoluzione: e la sua idea si spezza dentro di se stessa, contrapponendo a sè come attività che pensa, la realtà che è oggetto e presupposto del pensiero in entrambe le forme in cui l'antica idea platonica s'era presentata nella storia della filosofia: la pura forma ideale del *lôgo* in sè, che è la ragione del mondo, e la forma naturale o positiva del *logo*, che si è fatto mondo e non è consapevole di sè: pura natura. Onde l'idea hegeliana non è spirito senza essere stata prima idea logica e natura: due forme di realtà, che trascendono l'atto del pensiero, e rinnovano l'antica posizione di una realtà che è quella che è e lo spirito deve conformarvisi, perchè non esso è il reale, e il reale egli lo ha piuttosto innanzi a sè.

La logica di Hegel non è il pensiero, ma la norma del pensiero; e però deve farsi natura, prima di dar luogo al pensiero come coscienza di sè. Intanto, essa non doveva più essere un sistema di idee statico, ma una autogenesi dell'idea in tutti i suoi gradi e momenti. Di qui la difficoltà capitale dello hegelismo: che l'idea dev'essere concepita come oggetto del pensiero e insieme come pensiero: quella *crux philoso-*

phorum, in fondo, ch'è stato il concetto della dialettica hegeliana e delle sue categorie fondamentali: l'essere, il non-essere e il divenire.

Lo Spaventa ha il grande merito di aver riconosciuto non solo che nel sistema hegeliano c'è questa difficoltà; ma che questa difficoltà è insuperabile se la dialettica, lungi dall'essere considerata, secondo che la considerava e doveva considerare Hegel, come un movimento dell'idea oggetto del pensiero, non si concepisce come lo stesso movimento del pensiero. E scuoteva per tal modo tutto l'edificio del sistema, identificando logica e spirito e non lasciando più posto a quel termine medio che era per l'Hegel la natura.

Concepire il nuovo idealismo come assoluto spiritualismo fu il problema legato dallo Spaventa alla filosofia posteriore, e fu il passo più importante che dopo lo hegelismo si facesse: la spinta più poderosa verso la meta a cui il nuovo idealismo, quale filosofia dell'immanenza, era indirizzato. Il positivismo naturalistico, il neokantismo, il fenomenismo d'ogni sorta, l'empiriocriticismo, l'immanentismo dello Schuppe e della sua scuola, lo spiritualismo francese fino al contingentismo, alla *philosophie nouvelle* e alla stessa filosofia dell'azione, sono tutti nel secolo XIX movimenti ideali certamente rispettabili, ciascuno dei quali ha la sua importanza e i suoi diritti da far valere, illuminando l'uno o l'altro aspetto del moderno problema filosofico: ma peccano tutti pel grave difetto di restare al di sotto, nel punto di vista che assumono, alla posizione che la filosofia immanentistica, o se si vuole, dell'esperienza raggiunge in Italia con lo Spaventa. Tutti, senza nessuna eccezione, muovono dal presupposto che altro sia il

conoscere, cioè lo spirito nell'attualità sua, altro la realtà: e tutti perciò si lasciano sfuggire il principio per cui soltanto è possibile superare quel dualismo platonico, che è la radice d'ogni trascendenza e di ogni difficoltà che dalla trascendenza deriva.

Donato Jaja tenne fermo a questo principio; e tutta la sua vita lavorò a una concezione del mondo come conoscere, e del conoscere come non solo fastigio, ma essenza immanente del reale. Tutta la sua vita speculativa fu una ricerca: una ricerca mirante a risolvere il concetto della natura nella stessa attività dello spirito e a dimostrare come dal seno stesso di quest'attività sorgesse il concetto d'una natura base e condizione di essa. La ricerca rimase sempre una ricerca; e la soluzione da lui non fu trovata. Ma il suo grandissimo merito consiste appunto nell'aver acuito la coscienza del problema, nell'aver luminosamente provato che questo è il vero problema, e che esso, sinceramente e profondamente scrutato, genererà la sua soluzione, com'è proprio di tutti problemi ben posti. Donde la fede che gli scaldava l'animo, quando si sforzava di comunicare altrui il suo pensiero: quella fede, che sorge dal sentirsi, per così dire, a contatto della verità. Perchè in nessun filosofo mai, nè pure nel mistico più fervente, lo spirito senti, come nel Jaja, quel possesso intimo della verità, che lo scettico mette in dubbio; nessuno, fino al Jaja, pensò come pensò lui, che la conoscenza della realtà fosse la stessa coscienza di sé di essa realtà, che si realizza in quest'acquistare la coscienza del proprio essere. In tale intuizione, c'è, sì, l'unità mistica del pensiero e dell'assoluto; ma un'unità, che non presuppone la dualità da cui muove il mistico, nè ha bisogno per-

ciò di negare uno dei termini, il pensiero. Che anzi è la celebrazione del pensiero come la natura propria dell'assoluto.

Tale concetto è il frutto più squisito della moderna filosofia dal Rinascimento in qua. E io sono orgoglioso di avere ricevuto in questa scuola, dalla voce del maestro indimenticabile, il vivo senso di questo concetto, e d'esser chiamato ora a illustrarlo nella misura delle mie forze. Sono lieto della buona ventura che mi concede di pagare da questa cattedra un debito di filiale devozione intanto che attenderò a lavorare al lavoro della mia vita.

Il concetto, al quale ho accennato, del conoscere come lo stesso essere, è stato molte volte presentato nella storia della filosofia, a cominciare da Protagora, contro la cui dottrina, chi ben osservi, si spuntano ad una ad una tutte le più potenti armi della critica platonica nel *Teeteto*. Ma ogni volta esso ha avuto uno speciale significato, e se noi non disdegniamo tra i nostri precursori il grande sofista di Abdera, come crediamo d'aver diritto ad annoverarvi non meno Platone, non possiamo non metter sull'avviso contro raccostamenti che sono vere confusioni e causa d'equivoci grossolani. Il nostro concetto del conoscere non ha puntuale riscontro in nessuna delle posizioni storiche passate; ed è pertanto da ingenui, o per parlare con proprietà, è dar prova d'ignoranza della storia della filosofia il dissotterrare contro la nostra dottrina i motivi polemici, che valsero altre volte, quando valsero, contro dottrine affini.

Il nostro conoscere è la stessa esperienza. Ma l'esperienza non è stata mai concepita, come avrebbe dovuto

filosoficamente concepirsi, quale pura esperienza: nè pur da chi ha scritto modernamente la *Critica dell'esperienza pura*. Il concetto dell'esperienza si è sempre fondato, anche per coloro che considerano la discriminazione di soggetto e oggetto come postuma ed estranea all'essenza della pura esperienza, sul presupposto, o almeno sul sospetto di un'opposizione tra la realtà da conoscere e il principio conoscitivo. Il fenomenista stesso, anche quando neghi la legittimità del concetto di una cosa in sè, del quale il fenomeno sia manifestazione soggettiva, non cessa di ritenere questa soggettività carattere estrinseco alla natura dell'oggetto conosciuto; ciò che implica la trascendenza di un inconoscibile rispetto all'atto del conoscere, in cui il fenomeno si realizza. Sicchè il concetto dell'esperienza rimane sempre quello di Kant: il concetto di un rapporto tra l'io e il non-io; rapporto necessariamente soggettivo, quantunque importi la presenza e l'azione di qualche cosa che sia fuori del soggetto. Concetto, come è facile vedere, oscurissimo, e principio infatti, nel kantismo e nelle filosofie che non ne hanno sorpassato il punto di vista, di inestricabili difficoltà in tutta la teoria della conoscenza e in tutta la metafisica: poichè il perno, attorno al quale gira ogni questione intorno alla natura del reale, è in questo problema gnoseologico. Tra l'io e il non-io, concepiti come due assoluti opposti (come quel molteplice, che Kant fa termine della sensibilità, e la sensibilità stessa) non è possibile rapporto di nessuna specie; non è possibile per definizione. Giacchè l'io che è assolutamente opposto al non-io, è appunto l'io che è soltanto io, e nient'altro, senza nulla di comune col suo opposto, e quindi avente natura immanente di io in

una sfera infinita : ossia tale che all' infinito non s' incontrerà mai nel suo opposto.

Il rapporto del senso col sensibile nel comune concetto dell' esperienza passa, per così dire, di contrabbando ; poichè, dopo aver posto il reale fuori della sfera del soggetto senziente, si è costretti a temperare questa esclusione reciproca con un espediente, che riesce ad annullarla ; ma ad annullarla, beninteso, senza che chi l'annulla, se ne accorga, e senza che perciò abbandoni il punto di partenza, creduto assolutamente indeclinabile, della recisa opposizione del reale al senso. E l'espediente è quel termine medio delle qualità sensibili, che, avendo una base nel termine estrasogettivo esterno, rispondono alla natura interiore del soggetto : termine medio, che concentra in sè e potenzia tutta l'oscurità del concetto di rapporto tra io e non-io, tranne che non se ne riconosca schiettamente la soggettività assoluta, troncandone ogni presunto legame con l'immaginario reale, esterno alla sfera dell' io senziente.

Emanuele Kant, tanto per addurre un esempio illustre, quando si sforza di determinare in qualche modo il carattere che contrassegna la realtà estrasogettiva, di cui il senso subirebbe passivamente l'azione, è costretto ad avvolgersi nelle più strane contraddizioni. Il carattere principale, che egli vede rispecchiato nei primissimi dati dell'esperienza sensibile, è quella molteplicità disordinata, che, secondo l'Estetica trascendentale, verrebbe poi unificata e ordinata nelle forme pure dell'intuizione, il tempo e lo spazio, per fornire quindi la materia dell'attività sintetica delle categorie intellettuali. E così egli non s'accorge che la più informe materia dell'esperienza,

prima di esser sottoposta alla elaborazione delle funzioni proprie del senso, è già da lui rivestita di una delle forme appartenenti alle funzioni intellettuali : poichè la molteplicità sarà per lui una delle categorie della quantità. — Vuol classificare questa informe materia dell'esperienza sensibile, questi dati, com'egli dice, per assegnare un fondamento estrasubiettivo al vario ordinamento che il senso ne fa ora nella forma dello spazio, e ora in quella del tempo ; e distingue dati del senso esterno, materia dello spazio, e dati del senso interno, materia del tempo : ricorrendo per tal modo a una distinzione spaziale in un momento in cui la spazialità ha ancora da nascere. E la serie delle contraddizioni potrebbe prolungarsi non poco. Nè c'è da meravigliarsi che v'incorresse un'intelligenza così critica, così guardinga come quella del Kant ; perchè due mila anni di speculazione ferma nel concetto di questa opposizione, variamente concepita, ma negata mai, della realtà conosciuta allo spirito che la conosce, pesavano su Kant, che, se inizia quella che egli dice la rivoluzione copernicana della filosofia facendo del soggetto il centro della conoscenza, non può sottrarsi all'inveterato pregiudizio che il saldo fondamento dell'esperienza debba consistere fuori del soggetto di essa.

Molti pensatori del secolo passato hanno messo in chiara luce l'illegittimità, anzi l'assurdità di questo riferire il contenuto dell'esperienza a un termine che sia di là dall'esperienza stessa. L'esperienza non si trascende. Non si trascende nè dal lato dell'oggetto, che è contenuto del conoscere, nè da quello del soggetto, che ne è il principio. Quando noi crediamo di tra-

scendere l'oggetto e consideriamo, p. e., il movimento come il corrispondente omologo di una qualità sensibile, che psicologicamente diciamo colore, noi in realtà trascendiamo una forma di conoscenza per entrare in un'altra forma, e ad un oggetto, termine soggettivo di esperienza, ne sostituiamo un altro, termine egualmente soggettivo della nostra medesima esperienza. Così non è possibile distaccare il soggetto d' un dato rapporto conoscitivo senza legarlo a un nuovo rapporto, nel quale, in forma nuova, risorge il soggetto nella sua inseparabile unità con l'oggetto; in un rapporto conoscitivo, nel quale la natura propria di esso soggetto si realizza. Sicchè lo psicologo che analizza la percezione e isola l'io dal contenuto che esso percepisce, non fa altro che sostituire a un contenuto di conoscenza un altro contenuto; ma l'io, percipiente sfugge alla sua analisi isolatrice, restando immanente (e reale soltanto in quanto immanente) nell'atto stesso della sua analisi.

Ciò non conduce, come si suol temere, alla inconoscibilità dell'oggetto e del soggetto: anzi alla loro assoluta conoscibilità, o meglio cognizione attuale. Quel timore nasce dalla incapacità di fissare questo concetto dell'esperienza che non si trascende; e come critica di questo concetto si risolve in un circolo vizioso. Perchè bisognerebbe prima provare la legittimità, o soltanto la possibilità della antica e volgare concezione dualistica dell'oggetto, per poterne poi dedurre l'inconoscibilità di ciascuno di questi due termini non isolabili ad uno ad uno nella loro genuina natura particolare. Soltanto infatti chi cominci dal pensare l'oggetto come oggetto nella sua estrasoggettiva natura, fuori e indipendentemente dal rapporto col soggetto,

può desiderare una conoscenza fedelmente obbiettiva di esso, di là dalle condizioni in cui essa ha luogo in relazione col soggetto. E viceversa pel soggetto. Ma, quando si sia riconosciuta l'assoluta immanenza dei due termini al rapporto conoscitivo, il postulare la conoscibilità o inconoscibilità di uno di essi fuori del rapporto diventa semplicemente assurdo; e chiaro è invece, che l'attualità del soggetto, da un lato, e quella dell'oggetto, dall'altro, implicano la loro presenza reciproca in un atto che è assoluta cognizione. Quell'oggetto, che si può domandare se da noi sia o no conosciuto, non sarà mai altro se non appunto quello che conosciamo come oggetto; e quel soggetto, la cui conoscibilità ha un significato, sarà precisamente quello che nell'atto del conoscere ci si manifesterà come soggetto di esso. Sicchè dire inconoscibile, in ogni caso, è dire una cosa priva di senso. Dire mistero, innanzi a noi o nell'intimo di noi stessi, è prostrarsi innanzi alla creatura delle nostre mani. Misterioso è soltanto quello che noi circondiamo di mistero; e la famosa cosa in sé kantiana, quel pauroso inconoscibile di cui si parlò dagli agnostici del secolo scorso, non è altro, come è stato bene osservato, se non il residuo della nostra cognizione quando si sottragga la cognizione stessa; ossia quando si applichi, per dirla kantianamente, la categoria della negazione in tutto il suo rigore.

Per convincersi della verità incontestabile di un tal concetto dell'esperienza bisogna bensì liberarsi da un certo modo di pensare, cioè da una certa logica, che non ha che vedere con l'esperienza — e tutti lo hanno sempre ammesso, — nè può valere come legge valida a priori, al di sopra dell'esperienza. Voglio

dire che bisogna sottrarsi al falso presupposto di una realtà concepibile secondo il principio d'identità e di contraddizione, nel senso in cui questi principi tengono il campo del pensiero scientifico da Aristotele in poi. Ciò che non è una questione di logica formale, ma della più alta metafisica. Quando Platone e Aristotele vollero fissare gli universali, oggetto della cognizione scientifica, ebbero infatti bisogno di astrarre dal vivo della vita, o, come si diceva, della natura, che è generazione e corruzione, o divenire continuo, tutto il mondo delle pure forme; impigliandosi in tutti quei dualismi di forma e materia, atto e potenza, universale e particolare, che, denunziati con meraviglioso accorgimento dallo stesso Aristotele, rimasero tuttavia insuperati nella sua stessa metafisica e in tutta la filosofia posteriore, finchè negli ultimi tempi non sorse il sospetto che il vero universale, l'oggetto del pensiero, fosse tutt'altra cosa da quel che aveva creduto la filosofia greca: da quello che Socrate scoprì. Per noi l'universale non è un punto fisso di rimpetto al pensiero: qualche cosa che stia per sè, e in cui il pensiero, scoperto che l'abbia, possa posare come fera in lustra, perchè, essendo esso quello che è, nè potendo essere altro, una volta raggiunto, deve per necessità comunicare la propria quiete assoluta al pensiero, che vi si adegua, per esser vero. No. La moderna critica della cognizione ha dimostrato che questo vero essere, a cui, dopo Parmenide, aspirò l'alta fantasia speculativa di Platone, non c'è, e non è pensabile, perchè sarebbe la morte del pensiero. Il quale è vita, movimento, nè può arrestarsi mai senza cessar di essere. Non pure le scienze morali sono in una continua vicissitudine

di dottrine, ma le stesse naturali, cui il Galilei attribuiva una subordinazione ferrea a ferree leggi di una Natura mitica, superiore alle menti umane e nulla curante, nella sua eterna essenza, delle umane determinazioni, ci si sono svelate, per la notizia dei loro presupposti non mai definitivi, un edificio tutto nostro, a cui si lavora, e si lavora di continuo, costruendo e ricostruendo sempre da capo; e le stesse matematiche pur nelle loro proposizioni più semplici e indiscusse, pur nell'ambito di certi postulati, ci sono apparse costruzioni spirituali, che non possono avere valore nè significato se non in quanto si tornano sempre a ricostruire, e per lo spirito ricostruttore. In guisa che nulla vi ha di determinato se non in quanto si determina.

La necessità delle determinazioni, in cui ogni concetto si concreta, non è un antecedente, bensì un conseguente dell'atto onde il concetto sorge. Necessità, che importa, sì l'identità del concetto con se medesimo, ma un'identità che non trascende l'atto determinante del concetto. E importa egualmente l'universalità dell'oggetto costitutivo del concetto, ma in quanto universalità dell'atto che costituisce nell'oggetto il concetto: chè non c'è atto di pensiero, il quale si possa realizzare altrimenti che come atto universale: o in altri termini, nulla c'è, che si possa pensare senza che insieme si pensi di pensare il vero; giacchè pur dubitando, s'è certi che non si possa non dubitare, e che insomma non io, quale individuo particolare, ma la stessa logica, come si dice, porti in tal caso al dubbio. Dire pensiero è dire appunto pensare necessariamente e universalmente; e l'illusione — chè non è altro — del contrario nasce dal consi-

derare il pensiero non in atto (com'è quello stesso che giudica un certo pensiero per un fatto, e un particolare fatto), non come il pensiero reale, concreto, ma come quel tale pensiero, astratto e meramente ideale, che è, a sua volta, contenuto di un pensiero reale; a quel modo che il sogno è sogno in quanto sognato esso da uno, che sogna ma non è anche lui sognato!

Se si guarda il sogno nel sognante, il pensiero nel pensante (che è, evidentemente, il solo modo di poterlo scorgere dov'è) il pensiero è necessario ed universale nel suo stesso attuale determinarsi. Il che non vuol dire che ci sia qualche cosa di vero assolutamente per tutti, definibile una volta per sempre, come si pensava una volta; anzi che ognuno si deve conquistare col suo proprio lavoro e coi suoi sforzi personali anche la verità, come tutti gli altri beni, a cui aspira l'anima umana. Noi siamo sempre in possesso della verità, perchè sempre pensiamo; e non la possediamo mai, appunto perchè pensiamo sempre. Guai se non dovessimo più pensare! Sciagurato chi si stanca di pensare! Trista sorte sarebbe la nostra in un arcadico elisio, da cui la fatica o la lotta, la brama e la ricerca del vero fossero sbandite!

La verità, l'oggetto del sapere, l'universale è insomma per noi lo stesso pensiero nel suo atto, l'esperienza: un'esperienza assoluta, e perciò pura, che vive del suo stesso processo. Il suo essenziale divenire esclude, è chiaro, così la posizione di un oggetto determinato come quella di un determinato soggetto, quali presupposti dall'esperienza; e rende quindi vana ed assurda ogni questione intorno alla natura del sog-

getto e dell'oggetto concepiti astrattamente quasi stanti ciascuno per sè.

Questa nostra esperienza è ben diversa dalla esperienza dell'empirista, che muove dall'irrazionale e finisce nell'irrazionale. La sua esperienza è prodotto di una realtà estralogica, del cosiddetto dato, che è quel che è, nè c'è ragione che sia altrimenti. Bruto fatto meccanico, non può generare altro che meccanismo. E se uno dei nostri più celebrati filosofi recenti potè credere di ricavare dall'esperienza di fatto la logica del pensiero, potè crederlo per insufficiente cognizione del carattere essenziale della logicità. Ma l'esperienza dell'empirista e, in generale, quella che si è considerata sempre come fonte d'ogni conoscenza a posteriori, non è la pura esperienza, di cui parlo io, e non è veramente nè pur esperienza. Perchè una cognizione a posteriori è concepibile soltanto nella posizione stessa in cui si concepisce quella cognizione a priori, a cui essa si contrappone: quella certa posizione dualistica, di cui s'è parlato, di una potenza conoscitiva da una parte e di una realtà conoscibile dall'altra: posizione, nella quale l'esperienza, nell'atto stesso che la si vuole affermare, si nega, perchè, già prima che essa intervenga, si ha cognizione della realtà conoscibile; onde la cognizione fondamentale, quella che si può dire la più difficile ed essenziale, si dà per a priori mentre si vuole che la cognizione sia tutta quanta, per sua natura, a posteriori.

La nostra esperienza è logica: la sola logica che si possa concepire, se non si vuol trascendere l'atto razionale. Ma una logica vivente, che crea le sue leggi nell'atto stesso che le vien realizzando. Non anticipa

leggi ai fatti del pensiero; ma esclude appunto per ciò l'esistenza di veri e propri fatti del pensiero. Giacchè bisogna ben distinguere tra fatto e atto di pensiero. Se io dico che Emanuele Kant ha definito il giudizio come una sintesi a priori, io enuncio un fatto; ma non è un fatto questo concepirlo che fa come un fatto. Che la dottrina di Kant sia un fatto, significa che il suo essere non esclude nella mia mente il suo non essere. Kant, si pensa, avrebbe potuto anche non formulare cotesta dottrina: tant'è vero che, secondo critici, non avrebbe dovuto. E se non doveva, dunque poteva non formularla. Ma nel punto che io enuncio questo fatto, il mio pensiero di ciò non è un fatto, perchè, se io penso codesto, non posso non pensarlo, nè pensare altrimenti: il mio pensiero è necessario, universale, vero; vero, si badi, nell'atto del pensarlo. E quindi esso non è un fatto, ma un atto.

Ebbene, non solo il mio pensiero è un atto; ma se ci si riflette bene, nè anche quello di Kant è un fatto, se non a patto di considerarlo, anzi che come pensiero, come la negazione, piuttosto, del pensiero. Giacchè un pensiero che sia un pensiero, è un pensiero che s'intende; ossia un pensiero, di cui si scorga la logica, che si valuti e insomma si faccia nostro. Nel fare la storia della filosofia p. e., non è lecito uscire in proposizioni di questo genere: — Il tale ha detto questo, e non stiamo a cercare il perchè. — Appunto nel perchè di un pensiero, nella sua logicità sta la sua concreta significazione e stavo per dire fisionomia; e finchè noi sappiamo, come si dice, materialmente che cosa uno dice, senza penetrare il senso delle sue parole, noi non sappiamo nemmeno propriamente quello che dice. E quando penetriamo quel

senso e lo penetriamo davvero, come tocca di fare a ogni critico, a ogni storico rispetto agli autori di cui si occupa, allora il pensiero altrui è come pensiero nostro, e non è più un fatto, poichè ha in sè la sua ragione, il suo valore, nè può essere più altrimenti da quel che è. Allora il pensiero, sempre, apparisce pensiero logico. Ma questa sua logicità è aderente, anzi immedesimata con l'attualità sua, per modo che scorgerla non è possibile senza entrarvi dentro e far nostro, assolutamente nostro, il pensiero che si vuol intendere: farlo, cioè, atto per l'appunto di quel noi, nel quale non è possibile distinguere tra me e altri, tra me che leggo Kant, intendendolo a fondo, e Kant che scrisse l'opera da me letta; secondo ci accade sempre che un'intensa lettura ci assorbe e ci fa obliare, come si dice, nel pensiero altrui, che in realtà non è allora se non pensiero nostro.

La nostra esperienza, dunque, non è fatto contingente, ma logica necessaria. Non è a posteriori, ma, si badi, non è nè anche a priori. Non è a posteriori, perchè è necessaria: ogni suo ritmo ci si presenta investito dall'intrinseca necessità logica, che è libertà: non cioè determinazione subita, ma determinazione in cui si celebra la natura stessa più intima del pensiero. Ma non è nè anche a priori, perchè è esperienza: ossia perchè l'assoluta sua libertà richiede che l'atto suo non sia preceduto da nessuna predeterminazione, di nessuna sorta. Nel suo concetto, insomma, si annulla la vecchia opposizione di a priori e a posteriori, in quanto tale. Ed essa può definirsi come la vera sintesi o unità di cotesti due termini.

In questa esperienza, nella sua purezza, viene del pari annullata un'altra delle vecchie opposizioni ereditate dal platonismo: quella del senso e dell'intelletto. Essa non è esperienza sensibile; perchè i concetti di senso e di sensibile si reggono soltanto nel presupposto, superato dalla dottrina dell'esperienza pura, di un reale, comunque concepito, esterno al soggetto, e dal quale s'inizierebbe il processo dell'esperienza. Caduto questo presupposto, ogni altra determinazione della così detta esperienza sensibile si dilegua. Se noi consideriamo la sensazione del colore, poniamo, non come il conseguente psichico del movimento esterno (spiegazione utile ai fini di certi schemi empirici che hanno il loro valore dentro i limiti appunto delle scienze empiriche, ma priva di senso filosofico, come si vede appena essa si voglia coordinare a una qualche veduta intorno ai rapporti tra il fisico e lo psichico), bensì per quello che infatti è, come un atto immanente d'esperienza avente solo in sé (medesimo la sua propria ragione d'essere, cioè come una libera creazione, non di un io anteriore all'atto stesso, ma di quello che vi si realizza, allora è evidente che questa sensazione non si può definire in nessun senso come una sensazione esterna o avente un rapporto con l'esterno (esterno a che, se lo spazio, in cui le cose giustapposte sono l'una esterna all'altra, è tutto dentro a noi come forma d'esperienza?). Né può tenersi per una forma immediata d'esperienza; perchè, se essa è un elemento di un'ulteriore esperienza, che si dirà mediata rispetto ad essa, in tal caso l'esperienza immanente, che non può essere mai se non una sola, sarà questa seconda; e rispetto ad essa l'altra sarà immediata perchè non sarà

propriamente un'esperienza. E se invece la prima vien presa nella sua attualità, ossia nel momento che percepiamo un colore e nient'altro, allora non potrà dirsi immediata rispetto a un'ulteriore esperienza che non c'è, mentre potrà dirsi essa stessa mediata rispetto alle anteriori esperienze che sono assorbite in essa. Né può ritenersi per un'esperienza particolare, così come la rappresentazione fornita, secondo la comune psicologia empirica, dal contenuto della sensazione, in contrapposto alle rappresentazioni generali od astratte o ai concetti che si dicono derivati dall'esperienza. Perchè qualsiasi momento dell'esperienza, nell'atto suo, è particolare ed universale in una, perfettamente determinato com'è nella sua individualità. La distinzione tra rappresentazioni particolari e concetti universali si rannoda alla vecchia logica, di cui abbiamo accennato il difetto. Dal nostro punto di vista, lo stesso paragone tra esperienza particolare e concetto universale, che è per noi egualmente un'esperienza, non ha senso, perchè l'una esclude l'altra, ciascuna esaurendo la totalità della vita psichica nell'attualità sua, e ponendosi come affermazione infinita dello spirito. I caratteri dell'esperienza non possono esserle propri se non sorgono dal suo interno. E ogni esperienza infatti è universale per questa sua unità immoltiplicabile, per questa sua infinità, celebrazione di un soggetto che è, nell'atto, l'unico possibile soggetto. E bensì anche particolare, perchè è se stesso nel suo processo, e non si può trascendere. Ma è eminentemente individuale di quella individualità che la filosofia moderna ha scoperta, ponendo una volta fine alle antiche dispute intorno al principio di individuazione; dispute senza uscita poichè l'in-

dividuo, giusta la definizione aristotelica, quale unità di materia e ferma, cercavasi nell'astratto mondo dell'oggetto del pensiero; laddove l'individuo, che può essere veramente unità assoluta, non è altro che l'atto interiore della coscienza, quale coscienza di sè: quell'atto, per cui lo spirito si raccoglie seco stesso, chiudendosi dentro il suo mondo: uno stormire di foglia, un brivido di freddo, un sistema filosofico, un'alta fantasia abbracciante inferno ed empireo, in un'unità suggellata dall'autocoscienza.

Il costituirsi dell'individualità dell'autocoscienza nella logica della pura esperienza non è un atto che si svolga e si esaurisca. Non ci sono individualità costituite, come non c'è nulla di bello e determinato. Provatevi a fissare col pensiero qualche cosa che si presupponga determinato; e l'atto vostro sarà una nuova creazione, che riaprirà il processo. Il che vuol dire che l'autocoscienza nella sua individualità si costituisce all'infinito; e che questa individualità pertanto non si spezza in una moltitudine discreta d'individui, ma in un processo continuo d'individuazione. E quello, per esempio, che si dice *Divina Commedia*, non è, a rigore, un'opera di una certa fantasia individuale conclusa dentro i brevi termini della vita di un uomo morto nel 1321; questa è un'astrazione. La *Divina Commedia* concreta è quella che leggiamo, e interpretiamo, e giudichiamo; e l'interpretazione e il giudizio, in cui il poema divino s'incontra e mostra l'esser suo, non c'è, nè ci sarà mai nessun De Sanctis che potrà darli definitivi. Che, del resto, se una interpretazione volessimo pur considerare come definitiva, essa stessa in ogni caso non potrebbe es-

ser riaffermata senz'essere a sua volta interpretata; e, comunque, il lavoro, pertanto, attraverso il quale si prolunga il processo instauratore di quella creazione spirituale che si dice *Commedia*, si produce nei secoli, si complica con tutto il progresso dello spirito; e affluisce nella corrente generale del pensiero, o della cultura.

Ma si badi che questo processo infinito dell'esperienza pare bensì che si svolga nel tempo, nel succedersi delle età, degli anni, dei momenti; ma esso non è temporale, come non è spaziale. La storia non comprende le morte stagioni, di cui parla il poeta, nella sua fantastica concezione dell'infinito. Ciò che è morto, è fuori dello spirito, che è la stessa immortalità. La *Divina Commedia*, nella cui lettura ci esaltiamo, non è quella che fu scritta sette secoli fa, ma quella che scriviamo noi leggendola: e però fu detto profondamente che gustarla è segno di grandezza. E ogni storia perciò è stata a ragione detta storia contemporanea, dove non rivive il passato, ma vive esso il presente con i suoi interessi e le sue passioni e le sue aspirazioni e la sua mentalità; non essendo essa al postutto se non la rappresentazione, o meglio la produzione della mentalità dello storico. Il passato che entra nella storia è il passato sopravvissuto nel presente: è cioè lo stesso presente. Di attuale, di reale lo spirito non conosce altro che il presente, che non è altro se non quest'attualità sua, da non confondersi con quel presente che distinguendo e componendo insieme le parti astratte dell'esperienza si colloca come punto intermedio tra passato e futuro; e che è esso stesso infatti uno dei momenti del tempo, laddove, il vero presente è estra-

temporale, eterno, e recante nel proprio seno, come contenuto, tutto il tempo con la sua falsa infinità o eternità. Sicchè il processo dell'esperienza nell'attualità sua è un processo eterno.

Processo teoretico e pratico insieme. Giacchè anche quest'opposizione cade, una volta intesa l'esperienza come pura esperienza. La teoria infatti si oppone alla pratica finchè l'essere oggetto della teoria è un antecedente dell'esperienza: nel qual caso l'essere della pratica è invece il prodotto, il conseguente dell'attività spirituale. E l'uomo ora pare che contempli inerte il corso del mondo (dal quale non si riesce a capire come si sia immaginato che egli possa sottrarsi), e ora che v'intervenga operoso per indirizzarlo verso i suoi fini. Ma, se l'esperienza prescinde da questi presupposti realistici, e s'intende come l'autocoscienza del reale, che appunto nell'acquisto di questa sua consapevolezza si realizza, l'esperienza non è sola contemplazione della realtà, ma contemplazione e insieme creazione. Una creazione che impegna tutto l'essere nostro, e lo consuma in una combustione benefica sempre, rispetto ai fini superiori del mondo; lo consuma e lo rinnova in una continua trasformazione, nella quale, nell'intimo nostro, ci è dato sorprendere sempre lo stesso processo essenziale autocreativo della realtà.

In questa esperienza pura, dal seno stesso della medesima, sorgono tutte le discriminazioni, di cui si è soliti cercare la radice fuori di essa col vantaggio di rendere impossibile la stessa esperienza in cui queste discriminazioni hanno luogo; ma cadono, senza dubbio, le grossolane distinzioni che ingombrano la

volgare filosofia. Giacchè, se l'esperienza è atto per eccellenza discriminante, essa non ammette in sé distinzioni di natura, che infrangerebbero l'assoluta unità propria dell'individualità dell'autoscienza. L'arte, per così dire, dello spirito è unica; quantunque le sue opere siano varie all'infinito. Non che si possa distaccare l'opera dall'arte; ma l'arte assume nel suo svolgimento forme infinite, che, considerate astrattamente, ad una ad una, fuori dell'unico processo genetico a cui appartengono, paiono altrettante opere staccate. Nella pura esperienza percezione del reale e immaginazione inventiva sono una operazione medesima, giacchè, tolta di mezzo quella presunta realtà in cui la percezione si appunterebbe, e risolta la percezione in una autopercezione, è chiaro che autopercezione, coscienza di sé è, sì, quella che dicesi percezione reale, e sì quella che dicesi semplice immaginazione. Ed ecco lo spettro del solipsismo, che ha minacciato sempre ogni rigoroso idealismo. Ed ecco l'allarme pel pericolo che corre la realtà di svanire in una mera fantasmagoria ideale. Ed ecco la protesta dello storico, che vuol nettamente distinto il dominio della fantasia e quello della speculazione dal dominio dei fatti storici.

Ed io per questa volta rispondo agli storici, poichè parlo a studiosi di storia e di filologia, che è anch'essa storia; e poichè una sola risposta può bastare a tutte le istanze. Nessuna filosofia mai più di questa è stata rispettosa della storia; e una delle tesi fondamentali e più significative di essa è che la vera filosofia è storia. E se è positivismismo la dottrina che considera come forma essenziale dell'assoluto la positività e determinatezza del

fatto storico, nessun positivismo fu mai tanto positivo quanto questo idealismo della pura esperienza. Ma, per maneggiare senza equivoci il concetto della storia, bisogna prima averlo elaborato criticamente.

Intanto convien avvertire che dei due significati correnti della parola, per cui una volta la storia è il complesso dei fatti storici e un'altra la loro rappresentazione, bisogna farne un solo, visto che il fatto storico che lo storico rappresenta non si distacca dall'atto ond'egli lo rappresenta, anzi vi si realizza. Che se lo storico di Roma antica crede di trasportarsi con la mente di là da due millenni, nel bel mezzo delle lotte tra plebe e patriziato, o sui campi insanguinati dalle armi di Giulio Cesare, egli in realtà trasporta tutto ciò dentro di se medesimo, e non vede se non ciò che è capace di far sorgere dentro il proprio spirito, e in cui incarna il proprio spirito. Così Alessandro Manzoni, ponendo di fronte l'immaginario Don Abbondio alla storico cardinal Federigo, non va già egli con la creatura della sua fantasia a intrudersi (com'egli a torto crederà nel *Discorso sul romanzo storico*) in un mondo già esistente per sé, ma trae dentro alla propria fantasia e fonde in una creazione unica la figura storica e l'inventata in un mondo che è tutto un suo sogno, com'è stato giustamente definito ogni mondo poetico. Sogno certamente più coerente e più saldo del sogno del dormiente; ma sogno, per la libertà onde lo spirito si oblia nel suo proprio oggetto sottraendosi a ogni legame con tutto il mondo circostante.

Ma tra lo storico e il romanziere una differenza c'è, e profonda; e lo storico vede nel romanzo il

personaggio storico così idealizzato, così vero, come direbbe Aristotele, da non riconoscervi più l'uomo quale ei lo raffigura attraverso i documenti della sua storia. La differenza tra la storia e l'arte è analoga a quella tra l'esperienza della veglia e l'esperienza del sogno. Differenza che ha colpito sempre le menti, e che la psicologia si è sforzata di definire in una lunga serie di tentativi, riusciti vani perchè il punto di vista proprio della psicologia è, per l'indole stessa di questa scienza empirica, estrinseco alla natura dei fatti che vuole spiegare. Alla domanda perchè l'esperienza del sogno non abbia valore di fronte all'esperienza della veglia, ossia perchè io non debba credere ai miei occhi quando sogno e credervi quando son sveglio, la risposta è ovvia e perentoria se si guarda al fatto psichico nella sua attualità concreta, in conformità della dottrina dell'idealismo attuale. E la risposta è, che nella veglia noi giudichiamo e perciò svalutiamo il sogno, e nel sogno noi non possiamo giudicare la veglia, staccandoci dalla quale il sogno perciò è sogno. Così l'artista può esser giudicato dal filosofo; ma non il filosofo dall'artista. Così chi più sa, giudica chi sa meno, perchè nel più c'è il meno e il più; e il caso inverso non è possibile, per l'opposta ragione. E insomma un'esperienza è giudicata da un'esperienza maggiore, che la supera, e perciò non può riconoscerle valore se non come a parte integrante di se stessa. Giacchè, se nel sogno noi non possiamo raccogliere in un tutto l'esperienza della veglia antecedente e dei sogni e delle veglie anteriori all'ultima veglia, al risvegliarci noi riconnettiamo lo stesso sogno alla storia della nostra anima,

a tutto quello che sappiamo, e il sogno stesso prende posto tra gli svariati fatti ond'è intessuto nell'atto presente dello spirito il contenuto suo, che dicesi esperienza passata. Se noi non ci svegliassimo, il sogno non sarebbe sogno, ma realtà. L'irrompere del pensiero col sistema compatto della sua totalità organizzata respinge nella penombra psichica del semplice immaginario quel mondo che ci avvinse nel sonno con i vincoli saldissimi della più amata o della più aborrita realtà.

Come il sogno, noi svalutiamo con nuove esperienze tutte le esperienze precedenti che non concorrono nel processo unico dell'individualità della autocoscienza. L'esperienza è misura di se medesima, nè può attingere d'altronde il criterio del proprio giudizio. Ma la svalutazione che il pensiero fa di se medesimo, non è mai assoluta svalutazione, che sarebbe l'affermazione di un pensiero assolutamente impensabile, d'un mistero non pensabile nè pur come mistero. Che è impossibile. Svalutare un pensiero è trovarlo non insussistente, ma deficiente; non distruggerlo, ma compierlo. Il sogno è realtà storica come sogno, ossia integrato dalla consapevolezza, propria della veglia, che si tratta d'un sogno. E di ogni errore si scopre la ragionevolezza e la verità, se ci si mette al punto di vista di chi ha sbagliato; ed è verità, se si accompagna con la consapevolezza dei limiti di cote-sto punto di vista, ossia di quel che vi manca. Questo svalutare come tutto e far rientrare come parte nel vero tutto è il superare che l'esperienza fa sempre se medesima: è il suo svolgimento. E la stessa esperienza, la quale non è altro che il suo svolgimento.

La realtà è l'esperienza nella sua immanente consapevolezza. Si può anche dire, se si può evitare ormai ogni malinteso dualistico, l'oggetto dell'esperienza. E questo oggetto è la storia: unica realtà pensabile, e unica scienza in quanto consapevolezza di se stessa.

Che cosa rimane fuori di essa? Nulla deve rimanere, perchè nulla è fuori della realtà. Pure, dentro alla stessa storia sono discriminati fatti storici e immaginari: ci sono reali accadimenti, e miti, immaginazioni, sogni; poichè a volta a volta un fatto appartiene all'una o all'altra categoria secondo il diverso titolo con cui entra a far parte dell'esperienza: titolo, che è esso stesso un giudizio, ossia una funzione, un momento dell'esperienza. Ecco: io sono rapito dal vago immaginare del poeta nella lettura dell'*Orlando furioso*, e mi dimentico di tutto il resto; e trovo lì dentro tutto un mondo coerente, che non mi apparisce un tessuto d'invenzioni, ma una trama di fatti storici. A un tratto si rompe l'incanto, mi sveglio; ed ecco riversarsi sulla precedente lettura una folla di giudizi già organizzati nella mia cultura, o esperienza, onde tutto quel mondo vien relegato nella fantasia dell'Ariosto. Giacchè via via, nel costituirsi della esperienza, ci sono momenti, che io non riconnetto al tutto dell'esperienza stessa; o ve li riconnetto bensì, ma negativamente, contrassegnandoli quasi soprastrutture dell'esperienza. E tutto ciò, beninteso, nel seno della stessa esperienza. Chè nella storia c'entra pure con Lodovico Ariosto, realmente esistito, la sua fantasia, quale si nutrì della letteratura cavalleresca anteriore e quale fiorì nel

suo capolavoro: che è pur esso, pertanto, tutto un fatto storico.

Astrattamente considerati, fatti accaduti e finzioni, verità e falso sono nello stesso piano, nè vi sarebbe modo di discernarli. La distinzione nasce in concreto dall'atto reale di esperienza e sorge dal ritmo del suo svolgimento. Poichè l'esperienza non è la posizione d'una assoluta identità, come s'è detto, non è il sorgere improvviso e subitaneo di determinate rappresentazioni; ma è, come diceva il nostro Jaja, il determinarsi di un indeterminato; di un indeterminato che è nulla rispetto al determinato che risulta dal processo dell'esperienza; e però una vera e propria creazione, della quale tutti gli antecedenti assegnabili, potenze o condizioni, si chiariscono alla critica elementi postumi di un'analisi dissolutrice. Ed è infatti noto così nella critica dell'arte come nella psicologia che nulla, assolutamente nulla di un fatto spirituale si può additare in tutti gli antecedenti che l'indagine storica o scientifica è capace di scoprire. Una creazione, pertanto, questa dell'esperienza che non presuppone nemmeno un creatore; ed è stato detta perciò autoctisi. Il creatore è appunto la stessa creatura in cui si concreta l'atto creativo. Verità intuita già dal buon senso, pel quale ogni genio è *ex se natus*. E il genio è della stessa natura d'ogni altro uomo, quantunque rechi impressa una più vasta orma dello spirito.

Il concetto di questa autoctisi è oscurissimo e insieme il più ovvio, il più chiaro che si possa dare. Così il cieco non saprà mai che significhi un colore; ma al veggente basta che si osservi dentro

quando lo vede. La medesima unicità o insostituibilità è propria di questo processo che è l'autocreazione; chè solo il pensiero che pensa si crea. Anzi se un cieco può parlare di colori, nessuno può parlare di pensiero, cieco di pensiero, che è la nostra universale natura. Ebbene: checchè io pensi, io non penso soltanto quello che penso e che dicesi contenuto del mio pensiero, od oggetto; ma penso anche me stesso che penso quest'oggetto. Di nulla abbiamo coscienza senza aver insieme coscienza di noi stessi, a cui l'oggetto della coscienza inerisce. A cominciare da quella che si crede la più elementare funzione psichica, il sentire, esso propriamente significa non soltanto sentire qualche cosa (una qualità), ma sentire sè che sente qualche cosa. Il qualche cosa è la determinazione concreta in cui si attua il sè, che rimarrebbe altrimenti, di qua dal suo atto, un astratto; come noi, beninteso, possiamo dire analizzando l'atto stesso. In guisa che l'io, pensando, si attua determinandosi: e non pensa, a rigore, se non se stesso determinato. La coscienza, si può dire, è l'attualità dell'autocoscienza. La coscienza infatti che ciascuno di noi ha di sè, della propria forza, del proprio valore, non può essere altro che la coscienza delle opere compiute, ossia di tutto quello in cui s'è determinata e quindi attuata la sua personalità.

Lo svolgimento spirituale, in cui l'esperienza consiste, è questa progressiva autodeterminazione dell'io: nella quale ogni momento è un'affermazione in nuova forma dell'io stesso, e però una negazione, un reale annullamento dell'io nella forma in cui era prima determinato: è un passare dal non essere all'essere di un io determinato; e, poichè un io non de-

terminato non è nulla, è, si può anche dire, un passare dal non essere all'essere dell'io. La nostra vita è un continuo morire del vecchio io, un nascere continuo del nuovo, in cui il vecchio bensì, rinnovato e trasfigurato, permane.

In questo perpetuo rinascere si manifesta il vigore dello spirito, che vuole un superamento continuo del passato per riconquistarsi nella compiutezza di tutta l'esperienza. E l'attenuarsi dello spirito è il venir meno di questa forza di rinnovamento e di coesione, che è la stessa forza dell'autoconsapevolezza. Il mondo si viene a grado a grado costituendo nella esperienza, e il suo sistema è il sistema concreto della nostra personalità. La consapevolezza di questo sistema è la storia; un difetto di essa è una lacuna storica. E il sogno, l'immaginazione, ogni creazione fantastica è sempre un arrestarsi dell'energia creatrice dello spirito di fronte al sistema del mondo: arrestarsi e chiudersi in una soggettività astratta, distraendosi da quella realtà, che non è altro se non l'obbiettivo, concreta attualità dell'io. Di qui l'incosapevolezza che lo svegliato attribuisce al dormiente che sognava, e il critico, il filosofo, lo storico al poeta che si aggirava per un mondo popolato soltanto dalle creature della sua fantasia.

Ma la stessa astratta soggettività non sarebbe possibile senza un contenuto in cui si oggettivi. Egli è che, una volta perduto il contatto colla totalità organica dell'esperienza, il soggetto si appiglia a una parte, ad alcuni elementi di essa, e costruisce quindi su basi astratte tutta un'esperienza divergente, astratta anch'essa, che avrà bensì un valore, ma in funzione della personalità particolare che vi si esplica. Onde

accade che durante il sogno non ci accorgiamo di sognare; e l'artista, nell'accensione del genio, conversa insieme coi suoi personaggi, e li tratta con la passione stessa che se fossero persone vive.

L'ufficio della filosofia, come vide il savio indiano è quello di svegliare gli uomini e dar loro la coscienza di questo mondo come opera dello spirito che si agita in loro e la coscienza del loro stesso essere nella sua energia creatrice. Ma la filosofia sa oggi che la realtà dello spirito è la realtà stessa del mondo che nella coscienza di sé è storia; e alla storia perciò si volge come a suo proprio compimento e ideale, se illuminata da quella luce di pensiero, senza la quale non può essere altro che caos tenebroso.

Scacciati i vecchi iddii dall'olimpio inaccessibile, fugate le fredde ombre di una natura misteriosa, affisata con occhio fermo e sereno la realtà assoluta nell'eterna vita dell'esperienza, che è nostra, e quasi nell'opera delle nostre mani, la filosofia ha assegnato all'uomo, non come quell'individuo transeunte, che è anch'esso un'astrazione a cui si abbandona il pensiero volgare, ma come quello spirito che ci stringe tutti in uno ove che si manifesti, l'altissima dignità e insieme l'altissima responsabilità di un dio che si giudica, nè può mai essere pago di sé, poichè la sua natura è di lavorare in eterno al suo proprio essere.

Ispirandoci, pertanto, a questo senso religioso della comune missione, lavoreremo insieme, Giovani egregi, con la fiducia di far la luce intorno a noi, con la modestia di chi sa bene di non averne fatta abbastanza dentro di sé.